

A különbség messianizmusa

(Adorno a különbségről)

„Az egyetlen dolog amiért felelhetünk: visszautasítjuk a saját egzisztenciánkkal való ideologikus visszaélést, továbbá a privát szférában szerényen, tehát önhittségtől mentesen járunk el — mindezt már régen nem a jólneveltség, hanem az afölötti szégyenérzet ösztönzi, hogy vannak olyanok, akik számára, lélegzésük okán, maradt levegő a pokolban.”¹

„A modell megérinti a különösséget, sőt még többet is ennél, s eközben a megérintett nem tűnik el az általános meghatározottságokban. Filozófiailag gondolkodni annyi mint modellekben gondolkodni: a negatív dialektika a modellek gyűjteménye. A filozófia lealacsonyítaná magát a vigasztaló afirmáció révén, amennyiben letagadná maga és mások előtt, hogy amikor megmozdítja tárgyait önnönmagukban, akkor — kívülről — bele kell vinnie valamit e dolgokba. Az, ami megszólalásra vár a dolgokban, csak intervenció révén szólaltatható meg”.²

Úgy hangozhat mindez, mintha a megkérgesedett nyelv hangsúlyaiba rögzült kétségbeesés özönlene. A kortárs gondolkodás jel-szavait betéve tudó olvasó számára, meglehet, a modernitás keretei közé szorult alanyiség ilyen tiltakozása, az effajta abszolút disszonancia retorikája már régen azé a múlté, melynek, épp korunkban, hátat fordítottunk. A fénye elhalt, mert a tiltakozás teológiájának, ha máskor nem, hát 68 után, a hitel-vesztettség lett az osztályrésze. Ezért a gondolkodás, amely enged a kétségbeesés erejének, amely a történelem vigasztalan folyását tartja szem előtt, és a tiltakozást

¹ Th. W. Adorno: *Minima Moralia*, Frankfurt/M, 1982, 6. fragmentum.

² Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt/M, 1990, 39

mint a transzcendencia egyedül létjogosult alakzatát választja formájául, mint ahogy ezt Adorno is teszi, manapság egykönnyen fanyalgást válthat ki. Mindenesetre, ugyanezen olvasónk, legalábbis amennyiben jóakarátának kíván érvényt szerezni, felburjánzó szemrehányásainak szellemében és habozás nélkül jelölheti ki a negatív dialektika helyét az e századi gondolkodás vitrinjében. Negatív **dialektika**?! Hiszen a tény, hogy a jelenkori eszmeiség mélységes gyanúperrel él a világ mozgásának ütemét az ellentmondások összezsapásainak közege révén bemutató dialektikával szemben, senkinek sem kerülheti el figyelmét — legyen szó a dialektika spekulatív hegeli vagy a dialógus formátanát megtestesítő platóni változatáról. Visszatérő, csaknem megszokott váddá kristályosult az ellentétel: igaz ugyan, hogy az ellentmondások összezsapásának ábrázolásával cseppfolyóssá teszi a világ sziklaszilárdnak hitt rendjét, de a dialektika egyúttal, ezen összezsapások szabályozására vonatkozó igénye, valamint az *Aufhebung*, a meghaladás dramaturgiája miatt, a hatalom hálóját szövi újra.³ Nemcsak azért háborognak a dialektikával leszámolni óhajtok, hogy áramai, amelyek eleinte hevesen ömlenek szét a világban, végül is megpihennek a történelem televényföldjében, hanem azt róják fel, hogy az értelem elsajátítására törő hadműveletek, a fölényes ész eltiporja a különbség, az esetlegesség jogát. A dialektika hatalmi hierarchiákat hitelesít; azáltal, hogy előre eldönti a közvetlenség és a közvetítés egymásravezetődésének kimenetelét, lényegében szélesre tárja az ajtót a totalitáriánus önjelenlét elve előtt. A feljebb említett cseppfolyósítást a végigvitt kritika iránti, állítólag szükségszerű, hűtlenség torzíja, a dialektika lényege végül is a hatalom birtoklásában mutatkozik meg. Így az ígéretek, pontosabban, a negativitás dicsérete ellenére a hatalom birtokosaié marad az utolsó szó, a létezés hieratikusan szerveződő oppozíciói nyerne erősítést.⁴ A szín-

³ Hadd említsek egy nevezetes példát: „... az ellentmondások feloldása a harmadik tag által egy ananetikus bensővé tételben, szublimálva, idealizálva, internalizálva egy önjelenlétbe torkollik”, J. Derrida: *Positions*, Paris, 1972, 59. Az ő viszonyulása a dialektika-kritika hagyományához azonban sokkal bonyolultabb annál, hogy azt ilyen rövid keretben megtárgyalhatnánk, ezért ehelyütt csak a példa kedvéért emlegetem.

⁴ Ismételten Derridát kell említenem a feljebbi megjegyzés ellenére: a „dekonstrukció” textuális munkája azon gondolat körül összpontosul, hogy a spekulatív dialektika mintegy bevégi a hagyományos metafizikai oppozíciók hierarchiáját, s a cél ennél fogva e hierarchiák megfordítása, *ibidem*, 57.

tér: a történelem, mely anyagot szolgáltat az előrearszoló mozgásnak, az előírt végállapot felé tartó menetelésnek. A dinamika által alárendelt mozzanat neve mindközönségesen: áldozat, a dialektikus ökonómiában nem áll fenn a „tisztá vesztesség” lehetősége, mivelhogy minden „érdemleges” mozzanat beleilleszthető a végletekbe való átcsapás, a célirányos mozgás konstellációiba. De minél sűrűbbé válik a dialektika szövete, annál tragikusabb csomók jönnek felszínre. Csak az létezik igazán, amit magába szippant, bensővé tesz e mozgás színjátéka. Az erő ideológiává torzul. Ami kívülrakedt, az mindig a győztes martalékává lesz, ami e mozgás túloldalára kerül az az úton kívül hever, létrangja lefokozott. Ezen ökonómia legfontosabb képlete: a kezdetbe beleírt vég, azaz az arché és a télosz széttephetetlen egysége. Időmértéke az a pillanat, amikor a végső állomáson elébünk tárul salaktalan-tiszta mivoltában ez az egység. A dialektikus eszmekincs olyan elemeit mint a negativitás vagy az ellentmondás már régen nem övezi tisztelet, lényegében ezeket a létükben fenyegetett különbség, különbözőség alakzatainak (legyen az a lyotard-i Différend vagy a deleuzi Différence) képeire formálják.⁵ Azt mondják, a különbözőség megtelepedett a létezők szívében, a különbözőség lehel életet a negativitásba, a megszélidíthetetlen ellentmondásokba, általa jut szóhoz az, ami megragadhatatlanként kimarad az elsajátítás eljárásaiból, ami nem vonható be a hieratikusan felépülő ellentétpárok körébe, ezt a tényt viszont a dialektika szószólói elfedni igyekeznek. Továbbá, korunk jelentékeny gondolkodói (a jelentéktelen utóhad képviselői pedig őket is túlharsogva) egyenesen a modernitás túlkapásaival azonosítják a dialektikát, azt mondják, a modernnek olyan kőtáblákat faragtak, melyekbe a dialektika parancsai voltak belevésve. A „posztmodern”, sokak számára, e kőtáblák összetörése.

A dialektikából való kilépés — ezt a mottót hirdeti tehát fennen megannyi gondolkodó, ha úgy tetszik, Adornóval szemben, mintegy az „időszerű”, a „posztmodern” gondolkodásból való száműzetést kimondva fejére. S ha tovább folytatnám azon témák és motívumok lajstromozását melyek Adorno, a frankfurti kör e gondolkodója keze alatt bontakoztak ki, akkor, akár joggal, erősödhetne a gyanú: az ő, meredező töredékekben bennefoglalt, aszketikus til-

⁵ A különbség és negativitás közötti különbségtételről ilyen értelemben, G. Deleuze: *Différence et répétition*, Paris, 1968, 337–396.

takozásra felhívó gondolkodása nem vág igazán a jelenkor eleve- nébe. Hiszen mondhatnánk, az a mód, ahogy ő elméletileg átszűrte kritériumok révén demarkációs vonalakat húzott az igaz és a hamis között az elméletnek tulajdonított túlfeszített hatalom feltételezésére, egyfajta „igazságkiosztó” szerepre utal többek között éppen azon a terepen, ahol a negativitás rejtjelei fedélre lelnek, az esztétikum szférájában. — Így, ne felejtjük, hogy az esztétikai elméletben arra a következtetésre jutott, hogy minden korban felszínre kell, hogy bukkanjon ama objektív tendencia, mely mint a „legfejtettebb művészeti anyag” ölt testet és melyet az esztétikai elmélet kategóriarendszere, miután megtisztítja a terepet, határokat von, azonosít.⁶ Ezen anyag bevonása a művészi teremtés, a kompozíció szerkesztés folyamatába a kor totalitásával való megfelelőedést jeleníti meg, anélkül, hogy a művész engedelmesskedne a kor konformizmust diktáló parancsainak.⁷ A műalkotás kiválását az az erőter teszi lehetővé, melyben a tiltakozás annyira felfokozódik, hogy kiderül: objektív meghatározottság sarkallja a szubjektív erősítéseit. A kagylószerűen magukba záruló műalkotásokban a szorongattatás érzését kimondás sorsszerűen összefonódik a kor totalitásával. Világosság dereng fel a műalkotások mélyéből: ezek feladata nyitottá tenni a befogadót a transzcendencia titkosírása iránt. A filozófia sohasem mondhat le arról, hogy a megértés révén (amely mindig: kritika), felfejtse a műalkotások e szövetét. — Továbbá az a mód, ahogy Adorno meg kívánta őrizni a racionalitás rangját az irracionális áradatával szemben, vagy ahogy nagyszabásúan, a Schönbergben és Beckettben beteljesülő modern művészetet vette pártfogásába és a műalkotásokban a tolakodó visszaélés gyanánt kibomló vigasznak, a világállapotot megszépítő gesztusnak még a nyomát is kitörlendőnek minősítette, nem büszkélkedhet időszerűséggel. (Bartók-bírálatát, akinek zenéjével úgy tűnik, élete végéig nem tudott megbékélni, végül is azzal az érveléssel zárta le,

⁶ Adorno voltképpen úgy vélekedett, hogy azok az elemek amelyek előzőleg a „kifejezés” eszközei gyanánt bomlottak ki, materiává változnak át. Ezért magából a materiából kell kiolvasni a kompozíció igazságát. Ezt a gondolatát bírálja: P. Burger: *Das Altern der Moderne*, Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt/M, 1983 (Hrsg. L. v. Friedeburg und J. Habermas), 177.

⁷ Adorno: *Dissonanzen, Musik in der verwalteten*, Göttingen, 1989, 123. Ezen elméleti apparátus volt az alapja Adorno Sztravinszky-val szembeni kritikái pergőtűzének, ezt ismerteti behatóan a modernitás esztétikájára vonatkozó problémákkal egyetemben: P. Burger: *The Decline of the Modern Age*, Telos Winter, 1984/85.

hogy az ő védőszentje a „vigasznyújtó” liszti Mazeppa. Értetlensége a bartóki radikális nemet-mondás kapcsán teoretikus doktrinárségéből fakadt: a teoreticizmus szinte egy tömbbe szorul amikor Bartókról értekezik. Szimptomatikus, hogy Adorno Lukács esztétikai kizárólagosságával csak egy másik teoreticizmust tudott szembehelelyezni.) Ő mindenütt az elutasítás töretlen erejét, a megfeszített, artikulált tiltakozást méltányolta, s a modern műalkotásokban megtestesülő negativitás kriptogrammait kívánta feltárni.⁸ Akadnak olyanok is akik fejcsóválva vonják meg Husserl és Heidegger-recepciójának⁹ mérlegét, mely bővelkedik a túlon túl szigorúan megfogalmazott ítéletekben — körbenforgó érvelésnek sincs híján — és alkalomadtán a megértés minimumát is nélkülözi. Mások nem tudnak zöld ágra vergődni a modern individuum illetékességével kapcsolatos megjegyzéseivel, vagy mélyen elégedetlenek az azonosság formáit a politikai-gazdaságtani cserével kiegyenlítő eszmefuttatásaival. Korunk székspszise aligha mondhat igent a magas és az ún. népszerű kultúra, valamint a művészet egzoterikus és ezoterikus aspektusai közötti kiélezett, elitárius, adorni megkülönböztetésére, mely választott értékeiből kifolyólag, mélyülő szakadékot lát a kettő között, hovatovább kultúránk önnön azonosságát, többek között éppen az effajta differenciák elavultságának felismeréséből eredezteti.¹⁰ Az alany és a tárgy stratagémáinak adorni használata, azaz a világ hullámverését az alany és a tárgy viszonylatrendszerének prizmáján keresztül történő vizsgálat is rést kínál a kritikai támadásnak a dolgok jelenlegi csillagállása közepette. Nem kedvelem azon kísérleteit sem, melyekben, mint például az *A felvilágosodás dialektikája* egyes részleteiben, Adorno valamilyen ősi autenticitás gondolatáért szállt síkra, mely mára eltűnt a szintérről: ott nem egy ízben elmúlt korok konfliktus nélküli szemantikai állapotát, így a kép és a szó, valamint a jel és jelölő maradéktalan egységének ábrándképét rajzolja fel.

⁸ Marcusénak Adorno halálakor tett kijelentése kissé szarkasztikusnak tűnik, és mégis fején találja a szöveget: Adorno annyira szembenállt a jelenkor társadalmával, hogy még a siker fényűzését is megengedhette magának.

⁹ Hogy a paradoxonok sora bővüljön, megemlítem H. Mörchén rendkívül érdekes könyvét, amely Adorno és Heidegger gondolkodásának közelségét mutatja be, Adorno und Heidegger, Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung, Stuttgart, 1981.

¹⁰ Ennek bírálatát lásd J. Schulte-Sasse, F. Jameson: Zur Dichotomisierung von hoher und niederer Literatur, Frankfurt 1982, 62.

Minden bizonnyal folytatható a sor azokkal a vonatkozásokkal, melyek alapján vallható, hogy az adornói gondolkodás igencsak elűt a kortárs szellemi áramlatoktól: az elmondottak azonban talán elegendő útmutatással szolgálnak. Mert semmiképpen sem ismerhető félre egyfelől, hogy Adorno bölcseletében valóban ott munkálnak azok az igények, melyeknek élet a jelenkori gondolkodás, különösképpen az esztétikai modernitással összefüggésben feltáruuló teoreticizmusa kapcsán, megfosztani igyekszik. Másfelől, filozófiájához, pontosabban az észfilozófia, az észkritika, a dialektika, a negativitás adornói transzformációjához,¹¹ valamiféle, akár paradoxnak is mondható, időszerűség tapad — bizonyítja ezt a tényt hagyatéka befogadásának sokrétűsége — ami egy csapásra megfordítja gondolkodásunk eddigi irányát. A virágzó recepciók ezt a bölcseletet mintegy a modernitás hermeneutikájára vonatkozó konfliktusok sajátos mezőjeként kezelik, amidőn belőle kívánják kicsikarni azokat az érveket, melyek igazolják saját nézetrendszerüket. Szinte versengenek az értelmezők, hogy a régi hermeneutikai maximának megfelelően, ki érti jobban a szerzőt annál, ahogy ő értette magát. Egyesek azt domborítják ki, hogy Adorno jól megmunkálta a talajt a „posztmodern” gondolatkör befogadására,¹² a „posztmodern” különbözőség, a nem-dialektikus kritika elméletírói azon magvakból sarjadt/kinőtt terméseket aratják le, melyeket ő vetett földbe. — Aki ismeri Foucault-nak egyik kései kijelentését, miszerint egész életművét másképpen írta volna meg, amennyiben ismerte volna Adorno reflexivitását, tudja mire gondolok.¹³ — Ugyanakkor nem egy értelmező helyezi a hangsúlyt arra, hogy Adorno, úgymond, előzetesen már lefolytatta a vitát a „posztmodernnek” nevezett gondolathalmazmal;¹⁴ az ő esztétikai ösztönzésű felvilágosodás-elmélete, aszkétikus célzatú kritikai gyakorlata, alátámaszthatja e véleményt. Mert

¹¹ Ezt a tényt láttatja A. Wellmer élvezetes könyve, mely egyúttal összegzi a német vitákat is: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Frankfurt/M, 1985.

¹² Jó betekintést nyerhetünk e kérdésekbe C. Menke könyvében: *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Frankfurt/M, 1991. Ezen kívül: P. Dews: *Logics of Disintegration...*, London, 1987.

¹³ Ezért az adornói motívumok fellelése, mint ez C. Castoriadisnál történik (*La fin de la philosophie?*, de Monde morcele, in: *Les Carrefours du Labyrinthe III*, Paris, 1990) Foucault-nál aligha mond újat.

¹⁴ Habermas idevágó munkáit említem, vagy pl. H. Brunkhorst könyvét: *Th. W. Adorno. Dialektik der Moderne*, München, 1990.

olyan módszerekkel élt, melyek nem hagynak kétséget afelől, hogy a felvilágosodás önreflexivitásának tartományában kereste a gyógyírt a felvilágosodás okozta sebekre, hogy kritikai mércéit rendíthetetlen következetességgel a modern önviszonyulás értékrendjéhez kötötte. Éles megvilágításba helyezte a modernitás apóriáit, erőteljes bírálata a felvilágosodás totalitáriánus hozadékait vette célba; ki nem ismerné a Horkheimerrel közösen írott könyvnek *A felvilágosodás dialektikájá*-nak az instrumentális észre, a mértékét vesztett önfenntartás logikájának baljós térhódítására, a természet feletti önkényuralomra utaló sötét tónusú, megjegyzéseit — de szó sincs arról, hogy bukásba kívánta volna rántani a felvilágosodás kritikai erőfeszítéseit. Kivette részét a modern alanyiságra ráaggatott teljhatalmúság-mítosz, a tudatimmanencia gondolatvilágának kipelengérezésében; azáltal, hogy észrevette azokat a szálakat, melyek a mitológiához fűzik a felvilágosodást, a modern kritikai önviszonyulás élvonalbeli képviselőjévé avatta magát, de nem árulta el a modernitás „tervezetét” a minden határt elmosó aktusok vagy az esetlegesség dicsőítése kedvéért. Adorno, tény és való, nem tesz kísérleteket irracionális khimérák megragadására; megálljt parancsol a felvilágosodás minden rangfosztásának.

A befogadás sokrétegűsége, mely olyannyira szembeszökő azok számára, akik hermeneutikai kulcsokat keresnek a „negatív dialektikának” nevezett zár kinyitásához, nem véletlenszerű jelenség, éppen ez a többrétegűség vezet az adornói reflexivitás mélyébe. Akármerre is fordulunk az adornói gondolkodás tartományában, szembeütközünk ezzel a hermeneutikai nehézséggel. A zavaró tényezők mindig fennmaradnak, hiába teszünk kísérleteket ezek eltüntetése érdekében.

Mármost, a modernitás és a „modernizmus” adornói összekapcsolása;¹⁵ az ő kritikára sarkalló „hermeneutikája” (a megértés mint kritika) és „megzavaró negativitásfilozófiája”, mely nagy energiával a nem-azonosra és a meglepetésszerűre irányul, korunk sokféle ágazó útjainak kereszteződésén áll: egyszerűen megkerülhetetlen. A felvilágosodás megmentésének kísérletéhez „nem szándékos” mozzanatok társulnak. Úgy hiszem, hogy **az adornói, modern színezettségű, intenciókhoz „melléktermékek” (by-product)**

¹⁵ Egyik értelmezője — szemléletesen — filozófiáját olyan hermeneutikai te-repként mutatta be, amelyben bármilyen pillanatban aknára futhatunk.

kapcsolódnak: a modernitás megmentését szem előtt tartó intenciók „posztmodern” melléktermékeket eredményeznek.

Az intenció és a „melléktermékek” egymást kiegészítve, egymást erősítve jutnak szóhoz. Azután, a többrétegűség mintegy kivételése azon apóriáknak melyek a modernitás revíziója kapcsán bukkannak felszínre. Így, amikor Adorno körültekint az „érett felvilágosodás világában” akkor a kiélezett apóriák jelenlétét tapasztalja. Olyan sajátosságokat ismer fel melyek csak apóriákban elevenednek meg —

ezek anyagán lobban lángra a negatív dialektika gondolkodásmódja. A felvilágosodás úrrá lesz a múlt igazságtalanságain, hiszen a modernitás keretei között a kritika ítélőszéke elé vonja a pre-modernitás „közvetítetlen uralma” által celebrált mércéket, varázstalanító ereje folytán áthatol az alanyiságra testált rend kikezdehetlenségének tűnő burkán, továbbá felbecsülhetetlen igazolást hoz a létezővel szembeni kritikai tevékenység, a szabadság és az ész összefonódottságának elve számára, de újabb korlátokat támaszt számunkra. Erővel gyarapítja a béklyóba kötött alanyiságot, szabadnak tünteti fel, tárgygyá teszi függetlenségének kritériumait, de egyúttal újabb láncokat rak rá. A haladás dicsőséges állomásaihoz a regresszió tapad, a haladást úgy követi a regresszió, mint ahogy a vakító napsütésben a mozgó tárgyat az árnyék. Az ész békés uralmának hajdani polgári álmát megzavarja az apóriák tobzódásának kérelhetetlen ténye. Nem arra kell gondolnunk, hogy a felvilágosodás eszméi sajnálatosan eltorzultak az utánzók vagy a mesterkedők kezében, akik kizárólagosság gyanánt és önhitt módon alkalmazva rossz hírbe hozták szellemiségét, nem, a felvilágosodás „átka”, hogy már öseredetileg, azaz, alapvető meghatározottságában belebonyolódik olyan apóriákba, melyek felismerése, íme századunkban különösképpen, halasztást nem tűrően, revízióra szorítja a felvilágosodást. A kezdetől fogva ki van téve annak a hatásnak, melyet az apóriák gyakorolnak rá. Igaz, hogy a felvilágosodás meggyökereztetése egyidejű a civilizáció előrenyomuló folyamatával, de alapvető tendenciáit a modernitás felszabadítás-motívumának perspektívásából vegyük szemügyre. Ha elmarad a haladás és a regresszió együttes jelentkezéseire vonatkozó reflexió, akkor a modernitás sorsa megpecsételődhet, romhalmazzá válhat. Ha érdektelenséget tanúsítunk a modernitás e meghatározottságai iránt, úgy az vallja kárát ennek, ami benne a legjobb. Tehát az apóriák nem az ellentétpárok jámbor egymásmellettiségében nyilvánulnak meg, melyek feszültségét majdan

az üdvözülés, vagy valaminő sikeres *Aufhebung* lezáró művelete feloldhatja, hanem kifejeződése a modernitás lényeges lehetőségeinek. Ezek foglalatja: a modernitást a saját maga által működésbe hozott erők veszejthetik el. A reflexió, melyet Adorno körülmetszeni kíván, a felvilágosodás kebeléből fölébe nőtt erőket tartja figyelemmel. A modernitás sokszor emlegetett „önreferencialitásának” visszfénye sugárzik itt, az a konstelláció, hogy mindenkor és mindenütt saját magára „vonatkozik”, hogy önmegalapozó — önnön felemelkedésének és bukásának lehetőségét létezteti. Hírt kapunk tehát arról a tényállapotról, hogy a modernitás sorsa eldöntetlen, s a jelen körülmények közepette aligha tagadhatjuk el e mozzanatnak az időszerűségét. Akkor tarthatjuk életben a felvilágosodás reményeit, ha lényegébe hatolunk ennek az eldöntetlenségnek. Adorno mindig tudomásunkra hozza ellenvetéseit azon gondolatokkal szemben, melyek, á la Klages, valamilyen őstartomány feneketlen mélyéből óhajtják kimetszeni a megigazulás darabkait, de elutasította azokat a viszonyulásokat is, melyek úgy látták, hogy a felvilágosodás sorsa mindenképpen az emancipáció felé gördül.

A modernitás, egyébként összefüggő „átkainak” listája azonban korántsem merült ki. Példázza ezt az egyetemlegessé táguló közvetítéssel kibontott tendencia: a totalitásra mutató egyneműsítés, az azonosság alakzatainak érvényre jutása. Voltaképpen, az azonosság elsőbbségének kérdése a gondolkodás logikai alappilléreinek, a kopulának, az „ez van” ősi problémájára utal: ez így van és ennél fogva nem is lehet máshogy.¹⁶ Ami létrejött, az elegendő létezési okkal bír: az azonosság az ideológia őscsírája, az ideológia csírája benne rejlik a logika alapképződményében. A filozófia, túlbuzgó módon, továbbfejlesztette ezt a lehetőséget. Adorno végül is homályban hagyja az azonosság kategóriáját: megjegyzéseiből az szűrhető ki, hogy az azonosság egyszerre jelenti nála az „Én gondolom” filozófémáját, melynek kísérnie kell a képzetek működését, de a logikai általánosság meghatározottságát, a principium identitatis elvét is: többet szól telhetetlenségének, mindenhatóságának következményeiről. Nem igazítanak el bennünket az azonosságot hordozó nyelvi közegre, a fogalomra vonatkozó reflexiók sem: Adorno, nominalisztikusan a fogalomban csupán az elvonatkoztatás mechanizmusát pillantja meg,¹⁷

¹⁶ Negative Dialektik: ibidem, 150–151.

¹⁷ Wellmer, ibidem, például egy wittgensteini nyelvszemlélet pragmatikus-kulturális szempontjából bírálja Adorno nominalizmusát.

másutt pedig éles bírálathoz részesíti a nominalizmus bölcseletét. Mindenesetre szerinte a tradíció szemhatára szűk: az azonosság és a pozitivitás egybeesésének, lényegében nietzschei fogantatású, noha attól alkalomadtán el is térő, adornói bírálata abban a bűnben marasztalja el a hagyományos gondolkodást, hogy az azonosságban rajzolta meg építményének zárókövét. Holott az azonosítás folyamatának titkos télosza a nem-azonosság. Aki a különbségfilozófia „posztmodern” fejleményei iránt érdeklődik, nem hagyhatja ki Adorno ezirányú gondolatainak számbavételét.¹⁸ — Az uralomra jutott univerzális közvetítés-séma azt iktatja ki, amiben az élet megelevenedik: a nem-azonost, azt ami átmeneti jellegű, esendő, azt ami a marginalitásban kísérel meg jogaihoz jutni, — ami az azonosság gyarmatosító munkája folytán megtörik. A hagyomány úgy írja le a megismerés folyamatát, hogy a nem-hasonlót a hasonlóhoz idomítja, bekebelezésre ítéli mindazt, ami a keze ügyébe kerül. Ezért a negatív dialektika hőse nemcsak Hegel, a tanítómesterként emlegetett bölcsele, akinek dialektikus tananyagát Adorno magába szívta, hanem Kant is.¹⁹ Mert az ő észkritikájában, a hegeli dialektikával szemben, mely visszaállította az ontológiai istenbizonyítékot jogaiba, még ott pislákol a nem-azonosság fénye. Az azonosság pózába merült dialektikus szellemiség önbírálatát ott erőt gyűjthet önkritikai működéséhez.

A negatív dialektika ennél fogva a dialektika önmagán végzett munkájaként ölt alakot — az ész önmeghaladása, a fogalom meghaladása a fogalom által: ezek jelentik az adornói stratégia alapzatát. A negatív dialektika abba a ténybe kapaszkodik, hogy a „nem-azonosság az azonosság titkos télosza”, hogy a nem-azonosság perspektívájából láthatjuk az azonosság létfokozatait. Hogy a dialektikus szintézisben, szemben a dialektika szokványos értelmezéseivel, felismerhetjük az „autoreferenciális”²⁰ negativitás teremtő

¹⁸ Ezt mulasztja el megtenni F. Larouille: *Les philosophes de la différence*, Paris, 1986.

¹⁹ H. Schnädelbach szerint Adorno két szék közé ült, lévén, hogy megkísérelte összekötni az észkritikát egy pozitíve megfogalmazható dialektika-konceptcióval, *Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno, Das Altern der Moderne*, Adorno Konferenz, Frankfurt/M, 1983 (Hrsg. L. v. Friedeburg u. J. Habermas), 67.

²⁰ Hogy Adorno Hegel elleni polémiaja nem veszi tekintetbe hogy a negativitás már Hegelnél is rendelkezik önreferencialitással, azt D. Henrich érvelése alapján bemutathatjuk, D. Henrich: *Hegel im Kontext*, Frankfurt/M, 1970, 95–116.

erejét. Hogy a negativitás nem az előrearszoló pozitivitás alárendeltje. Csak a dialektikának a konstitutív negativitás iránti érzékenysége szabadíthatja ki a nem-azonosságot zárkájából, melybe az azonosságlogika zárta. Ezért a negatív dialektika feladata: a nem-azonosság megmentése. E teológiai színezett motívum is arra utal, hogy Adorno nem kevésbé szigorú a tekintélyelvű „modern” dialektika metafizikus teljesítményeivel szemben, mint a „dialektikából való kilépés” gondolatának említett elméletírói: őt azonban nem a meta-elbeszélések kiürüléséről szóló bejelentési szándék, hanem a dialektikával, pontosabban, hogy a *Negatív dialektika* zárószóval éljek, a metafizikával való szolidaritás (is) sarkallja. Adorno nem kívánta Heidegger módjára magára hagyni a metafizikát. Azt a kérdést feszegette, hogy meghaladhatjuk-e a metafizikát — metafizikai műveletek nélkül. Talán úgy is fogalmazhatnánk: itt a metafizikai dialektikával szembeni kritikai hermeneutika, a kritika színében feltűnő megértés nyer erőteljesen jelenlétet. De hogyan lehet szolidaritást tanúsítani a metafizikával — a metafizika rommezején, hanyatlásának állapotában? Az a gondolkodás erőteljes elfogultságot tanúsít a nem-azonosság feltárásának vonatkozásában, maga is az azonosítás műveleteit hajta végre, a dialektika logikájára támaszkodik. Az azonosság és a közvetítés elve nem tűnik el a színtérről hiszen ez a dialektika megcsúfolása lenne, de változásnak vettetik alá. Így a negatív dialektika feszültséget, bizonytalanságot visz bele a közvetítés műveleteinek dialektikai rendjébe, pálcát tör felfokozott ambíciói felett, — ugyanakkor nem tántorítható el tőle. Először is Adorno azt közli velünk, hogy a közvetítés, a sokszerűség burjánzását nivelláló modern túltengése, a közvetítést az abszolút közvetlenség rangjára emeli. Elsikkad ama aszimmetria mely a közvetítettség és a közvetlenség között húzódik: mert noha a közvetlenség mindig közvetítettségként jelenik meg számunkra, nem feledhetjük, hogy maga a közvetlenség objektív meghatározottságú, transzcendálja a szubjektívet. Fogalma arra utal, ami meghaladja a fogalmat. A közvetítésnek van igazán szüksége a közvetlenségre és nem fordítva, amit a közvetítés „posztulál”, az teszi lehetővé a közvetítést.²¹

Ugyanígy érvel, de pszichoanalitikus szempontból: S. Zizek: *Far They Know Not What They Do*, London, 1992.

²¹ „A közvetlenségben nem ugyanolyan mértékben rejlik a közvetítettség, mint a közvetítettségben a közvetlenség melyet közvetíteni kellene. Hegel nem

A negatív dialektika: a dialektikával és a metafizikával való szolidaritás egyedül lehetséges formája a modernitás revíziójának szellemkörnyezetében. De akár meg is fordíthatom az állítás irányát: Adorno számára a dialektikával és a metafizikával való szolidaritás az erejét, hatályát el nem vesztett metafizikai modernitás bírálatának egyetlen hatékony formája. A meta-elbeszélések szétporladása állítólagos bekövetkeztének lyotard-i bejelentésével, az ebben a gesztusban rejlő magabiztonsággal szembeni szkepszis itt tényleg előre kimondatik: az effajta fellépés ugyanis, mely úgy véli, hogy a modernitás apóriái kiszikkadtak, semmissé tenné a modernitás feljebb említett kettősségeinek leírását. Adorno gondolkodása voltaképpen teljes erővel példázza számunkra a dialektikából, a metafizikai modernitásból való ellentmondásos, kilépésére vonatkozó esélyeket. Lehet-e kilépni a dialektikából? Minek az árán valósítható meg e gesztus? A dialektikából való kilépés igényét nem kísérti-e meg a dialektika avagy a metafizikai modernitás szelleme, nem szül-e ezen erőfeszítés megvalósításának kísérlete, nyilván a szándékok ellenére újabb tekintélyeket, újabb, ezúttal „posztmodern” fundamentalizmusokat, — így a különbség, a különbözőség szubsztancializmusát, a „minden: különbség” vagy a „mindenütt csak a különbségek különbségei vannak” szükségszerűen egyenműsítő elvét; hogy csak egy példát hozzak fel? Továbbfűzve: a különbség „posztmodern” abszolutizálása nem fenyeget-e ismételten a közvetlenség, a „dolog maga” méltóságának elapasztásával? A „minden: különbség” princípiuma nem maga is a közvetítés egyetemlegesítését készíti elő? E gondolkodásnak illetékessége abban nyilvánul meg számunkra hogy önnönmaga kritikai átértelmezésére ösztönöz; mely támpontokkal ajándékozhat meg bennünket amennyiben a modernitás és a „posztmodernitás” viszonylatairól töprengünk, — óva int bennünket a túlon túl gyors lépésektől, attól a hittől, miszerint lebírtuk volna a kízó modern apóriákat, és elenyészett volna a metafizikai modernitás ereje. Ha úgy tetszik, akkor implicit módon, hosszú lélegzetvételre szólít fel, mielőtt továbbindulnánk, — ebből a szempontból a „posztmodern” talán nem is lenne más mint ez a lélegzetvétel. A modernitást, persze, mindig

vette figyelembe ezt a különbséget. A közvetlenség közvetítése ama módozst ragadja meg: a tudást a közvetlenségre vonatkozó tudást és e tudás határait... A közvetítés nem azt állítja, hogy benne minden megoldódik, hanem posztulálja azt ami közvetített, amit nem kalkulálható ki ...”, *Negative Dialektik*, ibidem, 173.

meg-megrázták elemeinek lázadásai:²² a negatív dialektika rokonul ezekhez, ugyanakkor besorolhatatlan is. Ahogy egy értelmezője találóan kijelentette: a modern és a „posztmodern” közötti sávokon helyezkedik el. Vagyis: a senki földjén. Ez a „között” típusú állapot képezi sajátját.

Nem mulaszthatom el, hogy szóba ne hozzam ezen gondolkodás — mely nemegyszer kiemeli, hogy a esztétika nem a filozófia akcidentális mozzanata — esztétikai meghatározottságát. Hiszen mostohán bánnék Adorno reflexivitásával, ha nem tulajdonítanék figyelmet annak a konstellációnak, amely értelmezési lehetőségeinek úgyszintén ütközőpontját jelenti. E reflexivitas mindenképpen az esztétika pecsétjét viseli magán, — értékeszményének megfogalmazásában szó szerint megismétli Schönberg bírálata a hagyományos zeneelmélet kapcsán, miszerint ott csak azt tanulhatjuk meg, hogy milyen módon kezdődik és fejeződik be egy tétel, ám a zene folyamatszerűségének tárgyá tévése elsikkad: tehát a filozófia nem a kategóriákról való referálást hanem a megkomponálást igényli. Kérdésként merült fel, hogy Adorno nem tesz-e olyan engedelményeket ezáltal az esztétikum térnyerésének, melyek az elmélet diszkurzivitását veszélyeztetik?²³ Nem szenvednek-e a fogalmi építkezés majd az argumentativitás stratégiái csorbát, amennyiben az esztétikai reflexió azt a szerepet vallja magáénak, melyet Adornónál játszik? Mindenképpen, újra, egy olyan kérdéssorozatra bukkanunk, amelyet a „posztmodern válfajainak esztétizáltsága kapcsán számtalanszor feltesznek a mai viták résztvevői.

Nos, Thomas Mann zenei tanácsadójának (Doktor Faustus) számára a negatív dialektika szövetségese különösképpen: a zene. Ezen művészeti ág, tudniillik, maga is dialektikus.²⁴ S a transzcendencia hordozójaként lép fel. Adorno a zene időre való utaltságával indítja el a gondolatot: a zene artikulálja az idő folyamatát, a múltat, sőt tétje a zenei folyamat és az idő közötti ellentmondásmentes viszony kialakítása. A zene transzcendenciáját, azt a tényt, hogy túl-

²² Ebből a nézőpontból említi meg Ch. Taylor: *Logics of Disintegration*, New Left Review, 1988/170, 112.

²³ Lásd pl.: R. Bubner: *Kann Theorie ästhetisch werden? Zum Hauptmotiv der Philosophie Adornos*, *Materialien zur ästhetischen Theorie...*, Frankfurt/M (Hrsg. B. Lindner und W. M. Lüdke).

²⁴ Adorno: *Sztravinszkij, dialektikus kép*, in: *Zene filozófia, társadalom*, Budapest, 1970, 172.

mutat önmagán, az idő, az állandó múlás, az idő átmenetiség-formájának jól ismert jellegzetességeiből, a Most paradoxonjaiból bontja ki: az, hogy akár tehetetlenül vergődve, de mindig a körbenforgó sors ellen kell²⁵ felemelnie a szavát, a zene létének dialektikus jellegét bizonyítja. Szükségszerűsége egyúttal szabadsága is. Lényegében ez a dialektikus motívum variálódik a Schönberg-tanulmányban melyben a végletek számtalan átcsapásának lehetünk tanúi. Így az ő zenéje, melyben a tonalitást a modernitás „démonai szaggatják szét”, egyben az abszolút melodikus zene; a „nem-azonosságban rejlő” azonosság zenéje az övé; az utolsó hangig meghatározott kompozíció megengedi az egészen szabad szerkesztésmódot stb. — csupán néhány dialektikus konstrukciót idéztem a Schönberg-tanulmányból. A zene érzékileg bizonyítja, hogy e metafizikai modernitás uralma alatt, ama legfejlettebb művészeti anyag maga a dialektika.

Adorno visszatérő kérdései a zene „nyelvszerűségére” vonatkoznak, s ezen fáradozásai szerves részei nyelvbölcseletének, de a negatív dialektika stratégiájának is. A Schönberg és a Mahler-tanulmány egyik legfontosabb mozzanata annak vizsgálata, hogy a zene hogyan mondja ki mégis a szavakbafoglalhatatlant. Beszéde nyelven túli: Adorno, Wittgensteinnel szemben azt vallja, hogy beszélni kell arról, amiről nem lehet beszélni. Hogy a zene szövegségre léphet a filozófiával, azt, ugyanis, azon közös sajátosságuk biztosítja, hogy szólnak a ki nem fejezhetőről. A transzdiszkurzivitás és egyáltalán a nyelv határának tapogatása mindkettő tartozéka: Tetten érhetjük bennük a nyelvfilozófiai felismerést: a nyelv maga is egy nem-azonosság környezetében működik. A reflexió kettéválasztja a dolgot és a kifejezést, nyelvisége maga a dolog és a kifejezés közötti nem-azonosság közegét képezi. Nincs azonosság a kifejezés és az elgondolt között: ahogy feljebb a közvetítés és a közvetlenség egyfajta feszültségét rögzítettem, ehelyütt a kifejezés és a dolog konfrontációját kell lejegyeznem. Semmi sem áll távolabb ettől a gondolkodástól, mint a dolog „maradék nélküli elsajátításának”, az abszolút ökonómiának az elve. A nyelv ereje a dolog és a kifejezés állandó konfrontációjában fészkel: végső alakját a dolog és a ki-

²⁵ Ez a normativitás kifejezi Adorno észjárását. Pl. a Becket-féle „je vais continuer” kapcsán azt a megjegyzést teszi, hogy benne az új irodalom és minden zene találkozik. Ha akarja, ha nem, a zenének az Adorno által meghatározott feladat jut osztályrészül.

fejezés ellentmondásában kellene megkapnia. A mikrológiai eljárások, az egyediségek infinitezimális jellegzetességei iránti érzékenység, melyekről Adorno sokat szól, e konfrontáció nyomait követi. A dialektika a zenében és a filozófiában is az „objektum konkrétságának” pártját fogja, érdekeltsége az objektum elsődlegessége-féle elvben fejeződik ki. Mert az objektum, a dolog konkrétsága nem merül ki az „adottság” vagy a „tény” ismert képleteiben: így az adottság az a „pseudonim” amely révén a gondolkodás „az azonosság járma alatt kívánja a levezethetlent meghátrálásra kényszeríteni... a dolog ama nem-azonost jelenti, amely az azonoson tör át”.²⁶ — Figyelemre méltó az a tény is, hogy az a Foucault jelenti ki az Adornóra vonatkozó nevezetes mondatokat, akinek figyelme az adottságok logikai, etikai, történelmi sajátosságairól értekező kanti ún. negyedik kritika felé fordul.²⁷ Mert akkor itt magyarázatot nyer az a konstelláció, amely a kanti bölcseletet annyira fontossá tette a „posztmodern” írók számára; vegyük észre Adorno jelenlétét ebben a kontextusban. Ő ugyan nem a filozófiai reflexió történelmi beágyazottságát tárgyaló kanti politikai írásokat faggatja, de a negatív dialektika idevágó eszmefuttatásai analógiákról tesznek tanúbizonyságot, az „elsődleges tapasztalat”, a „dolgok ontológiai elsőbbségének” aspektusairól szóló, — „posztmodern” elképzelésekkel. A személyes tapasztalat és a dolgok közös tapasztalata valamint a fogalmi és a tapasztalati diskurzusok közötti hasadások — ez a kanti háttér jut itt kiváló szerephez. A fogalmi elsajátítás, a „kontingenciák megszelídítése” után fennmaradó beilleszthetetlen maradék az adottságok színterében található meg, mely kivonja magát az elsajátítás ökonómiája alól. Ez az a hely, ahol a „dolgok tőlünk független megteremtettségét” illető tapasztalat nyílik meg. A becsvágy, hogy fölébe kerekedjünk a kontingenciáknak, hogy önkényuralmat gyakorolhassunk a dolgok felett, szertefoszlik. Hogy Adorno bírálóiban részesíti az adottság megannyi modern értelmezését, az abból fakad, hogy kétellyel tekint az „elsődleges tapasztalat”, a kontingencia fetiszizálására is. A negatív dialektika feladata abban rajzolódik ki, hogy — Adorno szavaival — bevonva e tapasztalatokat az összetettebb konstellációkba, elejét vegye a fetizációnak.

²⁶ Negative dialektik: ibidem, 187.

²⁷ M. Foucault: What is Enlightenment, in: The Foucault-Reader (ed. by P. Rabinow), New York, 1984.

A dialektika nyelvisége összefűzi a filozófiát és a zenét: a retorika-elmélete erről szól. Adorno ugyanis szemére veti az újkori bölcséletnek, hogy a nyelv instrumentalizációjának szellemében lealacsonyította a retorika rangját: Hegel ellenszenve Diderot kapcsán reprezentatív módon tanúskodik erről. A dialektika úgy menti meg a retorikus mozzanatot, hogy tanúbizonyságot téve önnön nyelvi meghatározottságáról, közelíti egymáshoz a dolgot és a kifejezést, — de őrizi a tudást ezek nem-azonosságáról. A retorika annak felismerését hordozza, hogy a nyelvre reflektálva teszünk szert a filozófia és a zene életének forrásaira.

A zene és a filozófia szövetségének még egy formáját kell észrevennünk; egymásrautaltságuk teljes kibontakozása, a racionalitás és a mimézis összefüggésében válik láthatóvá. A mimetikus — a művészet szálláscsinálója — a ráció előtti szférából ered, transzdiszkurzív, magán viseli az expresszivitás és az érzékiség nyomait. Adorno reménye, hogy a fogalmi gondolkodás magába fogadja azt, ami a racionalizálásban nem oldódik fel egészen, hogy a mimézis bennefoglaltatik a racionalításban. A filozófiában a racionalitás a mimetikusra nyit ablakot: a zenében (és a művészetben) a mimetikus — a filozófia és a zene szövetségét honosítva — a „szellem” formájában jó a felszínre. Így talál magára az messianisztikus-utópikus beállítottság.

A legvégsőig jutottunk: Mint ahogy a Schönberg-értelmezés dialektikus konstrukciói voltaképpen a Mahler-zenére irányuló adornói hermeneutika utópikus gondolkodásában egészülnek ki, úgy a dialektikus elmélyülés a különbség utópiájában teljesül be. Ezerszer leírták már, hogy ezen utópia a teológia nedveiből táplálkozik, tárgyalták már a szenzualista értékeszményekkel kapcsolatos rokonságát, hogy retorikájában a végső dolgokról való, eszkatologikus beszédet hallani; ezúttal csak egy vonatkozásban érdekel.

Nem diadaljelek, hanem egyfajta határértelmezés képe tárul itt eléink. A dialektika saját határait tapasztalja. Minden dialektika az ellentmondás jegyében munkálkodik, Adorno egy paradoxont sugalló mondatát idézem: „... az ellentmondás a nem-azonosságot jelenti az azonosság csillagzata alatt, az ellentmondás elsőbbsége a dialektikában a heterogént az egység mércéjével méri”.²⁸ Az utópia az ellentmondásokon túl, a „különbségek egymásrautaltságá-

²⁸ Negative Dialektik, ibidem, 153.

nak” terepén helyezkedik el. Benne az ellentmondások különbségekké változnak át, mégis Adorno nem annyira az ellentmondásokat akarja megszüntetni, mint inkább messiási fénnel óhajtja bevilágítani, átértelmezni őket. **Az utópia messianisztikus elve a metafizikus modernitás lehetőségei között a szabadon megnyilvánuló különbségek megszólaltatása, a transzcendencia és az immanencia ütköztetésének módja.** Schnädelbach a nem-azonosság platonikusának nevezte Adornót: csak azt tenném hozzá, hogy inkább a különbség platonikusa ő. Nemcsak az eltiport különbségek feltárása foglalkoztatja, azt fontolgatja, hogy a különbségek utópiájának milyen esszenciális funkciói vannak az emberi viszonylatokban. A esszencialitás megmaradt lehetőségeiről gondolkodik. A különbség utópiája teszi lehetővé, hogy ex-negativo, a filozófiában és a zenében megszóljanak a negatív dialektika hangjai. Hogy az esszencialitást a különbségek közösségének elvéhez fűzte, az egyszerre közelíti és távolítja a kortárs szellemi áramlatoktól. Velük szemben az esszencialitás rangját védelmezte, velük együtt a nem-azonosság/különbség elméletét képviselte.

S a messianizmus? Nem fülsértőek-e immáron a negatív dialektika húrján pengetett messiási hangok? Nem egy elavult örökség, a véges dolgokról való beszéd e módjának elaggott alakja kíván itt újra feléledni — szekularizált álruhában? Melyet korunk bölceletei rég dekonstruáltak már? A kérdések a „modern/posztmodern” kor kavargásába vetnek bennünkét, hiszen a végről való beszéd sokféleségének és egy sajátos zavarodottságnak vagyunk tanúi. Igaz, e században nem először hallhatunk arról, hogy a történelem folyamata végéhez ért, hogy „túl” vagyunk az esélykeresés hívságos igyekezetén. De soha több beszéd a „végről” mint korunkban. Egyenesen a „végre” vonatkozó, hol spekulatív, hol kevésbé spekulatív hangolt diszkurzusok felől deríthető világosság korunk arculatára. Vannak olyanok akik ujjal mutogatnak a fennállóra mint a lehetőségek kiürültségének, mint a részvétlen önelégültségnek a közegére: a valamikori célok szappanbuborékként pukkannak szét, a „vég” bekövetkezte után, de nem az út végén, hanem félúton megállva rostokolunk létezésünk keretei között. Mások a liberális demokráciát értelmező fogalmi mozgás végállomását fedezik fel, s korunkat e mozgás rekonstrukciójába helyezik bele — noha a sivár „tényállapot” élesen ellentmond e teleologikus fogalmi tételezésnek. Nos Adorno negativitás-bölceletének egyik fő problémája,

hogy a reménytelenség végtelenségét nála olyan ezoterikus beszéd szakítja meg, mely a messianizmust titkos hermetikus tudássá, hitvallássá avatja. Ezt az irányulást hitelesíti azon fáradozása, hogy a messianizmus legelszórta rejtjeleit csak az ezoterikus aszkézis erőfeszítéseiben, a filozófiai és az esztétikai létrejövésekben tudja fellelni. De az **ezoterikus** messianizmus, a „hermetika és a hermeneutika effajta szövetségének” (Sloterdijk) hangjai már valóban idegenül csengnek fülünknek. Korunk, nem utolsósorban, az ezoterikus és a egzoterikus aspektusok átrendezését, átértelmezését juttatja érvényre; azt hiszem, hogy Adorno mindebben, dacára a feljebb megnyilvánuló rokonszenvemnek, nem segíthet nekünk. Messianizmusa, noha az ész nyelvi jellegzetességeiben pillantja meg normativitásának alapkövét, végtelenen híján van bizonyos kommunikatív vonatkozásoknak. Viszont Derrida messianisztikusan színezett reflexiói²⁹ szintén a „különbség messianizmusának” jegyében!, figyelemre méltóak. Arra készítetnek bennünket, hogy újragondoljuk a messianizmus lejáratottnak tűnő kérdését, méghozzá nem az ezoterikus rejtjelek, hanem egy többé-kevésbé létező politikai-gazdaságtani intézményrendszer, nevezetesen a demokrácia környezetében. Mert ő a demokrácia immanens erőterében látja meg egy „strukturális, vallás nélküli messianizmus” valamint „messianisztikus nyitottság” forrását: a demokráciában bontakozik ki egy a felszabadulást és az igazságosságot célzó ígéret, amely mindig különbözik a fennálló megvalósulásoktól. Különbözik, mert a demokrácia fogalmában, az ígéret ezen elgondolásában mindig benne rejtőzik egy „konstitutív hézag”, teremtmény, diasztéma, eltolódás „adekváció-hiány”, egy eljövendő történés meghirdetése: nem azt kell elképzelnünk, hogy egy végtelen folyamatban fokozatosan közeledünk az üdvözülés pillanatához, itt egy végtelen *ígéret*ről kell tudnunk. A demokrácia ugyanis azt ígéri, ami teljesíthetetlen, a másik másságának, az egyediség abszolút, Adornó által is kiemelt tiszteletét. Innen származik az első pillanatban furcsának tűnő meghatározás: az elhalasztott demokrácia, egyáltalán az elhalasztottság mechanizmusa a demokrácia konstitutív tényezője. Nincs vége a történelemnek, a jelen mélyén ott van a beteljesedett értelem elhalasztása a történelem viszonylagosságán belül a várakozás mint

²⁹ J. Derrida: Force de loi... Cardozo Law Review-jul./aug., 1990; L'autre cap, Paris, 1991; Spectres de Marx, Paris, 1993.

a cselekvés strukturális módozata jelenik meg. A messianisztikus várakozás az eljövendőre ezen intézményrendszerben ugyanis a cselekvés értelemminimumát járja körül. Nem az a feladatuk ugyanis a dekonstruktív meglátásoknak, hogy kedvünket szegjék a demokrácia forгатagától, s végképp nem elitárus-adornói érvek fogalmazódnak meg itt a demokráciával szemben. A demokratikus ígéret messianisztikus reményeket tartalmaz, a demokrácia teremti meg a történeti vonatkozását a messiásira: ezen gondolatok egyszerre kívánják megítélni a szükségszerűen hézagos megvalósulásokat az ígéret fényében, s óhajtják lehetővé tenni a cselekvés működését az elégtelen megvalósulásáról alkotott tudás szorításában. A messiási várakozás itt egyszerre utal a cselekvés keretfeltételeire, s a szembesítés folyamatára.

Adorno szót ejtett az Új Zene, a messianizmus kapcsán a palackpostáról mint a kommunikáció formájáról. A negatív dialektika úgy lelheti meg helyét a kor kavargásában, ha ezt a palackot ismételtelen felnyitjuk.

Temerin-Újvidék, 1995. augusztus

Losoncz Alpár

